ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIII, zeszyt 2 — 1965

KS. ABP KAROL WOJTYŁA

ZAGADNIENIE KATOLICKIEJ ETYKI SEKSUALNEJ
REFLEKSJE I POSTULATY

I. REFLEKSJE I POSTULATY OGÓLNE WYNIKAJĄCE Z SAMEJ KONCEPCJI TEOLOGII MORALNEJ

Zostawiamy na później nieco refleksję nad trafnością i słusznością samej nazwy „katolicka etyka seksualna", a zwłaszcza jej przydawki. Mając w pamięci traktaty de sexto czy też od innej strony ujmujące tę samą problematykę traktaty de virtute castitatis, przyjmujemy bez zastrzeżeń, że istnieje jedna z części teologii moralnej, którą można określić taką nazwą. Czy należy ją w ten sposób określać — to jeszcze rozważymy. Na razie spróbujemy się zbliżyć do tej części od strony całości, jaką stanowi teologia moralna — ekwiwalent naukowy etyki katolickiej.

Opowiadamy się za takim określeniem teologii moralnej in genere: jest to nauka, która w świetle Objawienia wyprowadza uzasadnione twierdzenia o wartości moralnej, czyli o dobru i złu czynów ludzkich. Definicja ta wydaje mi się bliższa sytuacji, w jakiej współcześnie znajduje się etyka jako jeden z działów filozofii — bliższa niż definicja bazująca tradycyjnie na ujęciu teleologicznym etyki. Ujęcie teleologiczne zawdzięcza swój początek w filozofii Arystotelesowi, na gruncie teologii spekulatywnej skrystalizowało się u św. Tomasza z Akwinu. Było to — trzeba przyznać — najpełniejsze na ówczesnym etapie myśli filozoficznej przeniesienie spekulacji etycznej na grunt Objawienia oraz umysłu oświeconego wiarą czyli do teologii. Ujęcie to do dziś nie straciło niczego na swej metafizycznej wartości — zwłaszcza gdy chodzi o teologię. Nie sposób jednak nie stwierdzić pewnego odsunięcia myśli współczesnej od niego. Odsunięcie to jest spowodowane z jednej strony nowym stosunkiem do metafizyki — bardziej krytycznym, z drugiej zaś strony — i to jest zdaniem moim przyczyna ważniejsza — gruntowniejszym poznaniem samych faktów moralnych, czyli nawiązanym na nowo kontaktem z doświadczeniem moralności. W związku z tym uprawia się etykę raczej jako spekulację normatywną niż jako spekulację teleologiczną.

Zdaje mi się, że teologia moralna bez szkody dla swej wewnętrznej struktury może również przyjmować ten charakter, nie przekreślając zresztą tym samym swego tradycyjnego charakteru teleologicznego, tylko uzupełniając stare nowym. Jeśli będziemy ją uprawiać — zgodnie z przy-

toczonym na początku określeniem — jako naukę, która w świetle Objawienia wyprowadza uzasadnione twierdzenia o wartości moralnej, czyli o dobru i złu czynów ludzkich, to przez to bynajmniej nie musimy odrzucić koncepcji teleologicznej, która widzi w teologii moralnej naukę o dobru i złu czynów ludzkich ze względu na cel ostateczny człowieka poznany z Objawienia. Całe to zagadnienie nadaje się oczywiście do osobnej analizy, tutaj wypada poprzestać na zarysie potrzebnym dla dalszych wywodów o szczegółowym przedmiocie.

Teologia moralna jako nauka normatywna zajmuje się tymi normami moralności, które są zawarte w Objawieniu Bożym i podawane przez Kościół w nauczaniu (Magisterium) uroczystym i zwyczajnym. Zadaniem teologa moralisty jest naukowa interpretacja tychże norm, a przede wszystkim ich uzasadnienie w świetle rozumu i Objawienia. Uzasadnienie norm moralności to więcej aniżeli ich interpretacja. Można też lepiej to wyrazić, stwierdzając, że pełna i wykończona interpretacja naukowa (tj. teologiczna) norm moralności objawionej (katolickiej) to interpretacja uzasadniająca. Uzasadniać normy moralności to znaczy podawać racje ich słuszności. Teolog-moralista w tak pojętej pracy winien mieć przed oczyma możliwie pełną wizję teoretyczną rzeczywistości zawartą w Objawieniu, a zwłaszcza te jej elementy, które są nieodzowne dla uzasadnienia odnośnych sądów normatywnych. Sądy normatywne opierają się na wartościujących, te zaś zakładają teoretyczne poznanie rzeczywistości ocenianej.

W tym ujęciu normatywna etyka teologiczna, czyli teologia moralna, nie jest nauką bezpośrednio praktyczną, ale taką nie była też etyka teleologiczna. W ogóle nauka nie może być bezpośrednio praktyczna, gdyż sąd praktyczny (iudicium practico — practicum) jest zawsze jednostkowy i doraźnie odpowiadający temu, co istnieje hic et nunc — a nauka z istoty swej jest ogólna. Rolę bezpośrednio praktyczną w poznaniu ludzkim spełnia aktualnie sumienie, habitualnie zaś sprawność zwana roztropnością. Etyka teleologiczna dopomaga sumieniu i roztropności przez gruntowne i naukowe poznanie i przedstawienie celów ludzkiego działania. Etyka normatywna — oczywiście również w swej postaci teologicznej — dopomaga sumieniu i roztropności przez to, że z innej strony dostarcza odpowiednich przesłanek do spełnienia dobra moralnego, czyli cnoty, a unikania zła, czyli grzechu. Czym są te przesłanki i skąd się biorą? Pochodzą one właśnie z całej pracy naukowej nad uzasadnianiem norm: to, co uzasadnia normę moralności, służy równocześnie jako racja intelektualna dla cnoty czy też przeciw grzechowi. Te racje, jakich dostarcza teologia moralna, o ile opierają się na Objawieniu, trafiają zasadniczo do umysłu człowieka wierzącego. Oczywiście, że z przyjęcia racji przez umysł może wyniknąć odpowiedni akt woli pod bezpośrednim kierunkiem sumienia o tyle, o ile sama ta wola prawdziwie chce dobra moralnego. Teologia moralna bazująca na ujęciu teleologicznym widzi

w tym chceniu dobra moralnego — i słusznie — przejaw skierowania woli do celu ostatecznego.

Jeśli chodzi o katolicką etykę seksualną, którą tutaj w szczególności zamierzamy się zajmować — to ma ona za zadanie uzasadnić normy moralności objawionej, której naucza Kościół, a równocześnie przez to samo podać jak najgruntowniejsze racje dobra i zła moralnego w postępowaniu ludzkim na tym szczególnie odcinku, na który wskazuje przydawka „seksualna".

II. REFLEKSJE I POSTULATY DOTYCZĄCE PRZEDMIOTU MATERIALNEGO KATOLICKIEJ ETYKI SEKSUALNEJ

Przejdźmy teraz do problemu nazwy „katolicka etyka seksualna", uwzględniając zwłaszcza przydawkę. Przydawka ta w sposób skrótowy wyraża przedmiot materialny naszej nauki. Przedmiotem materialnym jest, jak wiadomo, w każdej nauce to, czym się w niej zajmujemy — to, o czym mówią jej twierdzenia czy tezy — podczas gdy przedmiot formalny, czyli właściwy, wyraża ów szczególny kąt widzenia, pod jakim ujmujemy przedmiot materialny. Tak więc w etyce seksualnej zajmujemy się — można powiedzieć najogólniej — problematyką płci pod kątem moralności (czyli dobra i zła moralnego właściwego czynom ludzkim). W katolickiej etyce seksualnej zajmujemy się tą samą problematyką i pod tym samym kątem widzenia — z tym jeszcze dodatkowym uściśleniem, że problematyka ta oraz kąt widzenia są nam dane w Objawieniu i w nauczaniu Kościoła.

Wypada tutaj od razu zaznaczyć, iż przydawka, którą się posługujemy w określaniu naszej gałęzi wiedzy „katolicka etyka seksualna", dokonuje jakby przeniesienia właściwości przedmiotu na podmiot. Wiadomo przecież, że nie etyka jest „seksualna", ale to, czym się w danym wypadku etyka zajmuje jako swoim przedmiotem materialnym. Poprawniej byłoby wyrażać się „etyka życia seksualnego" — czy „problemów seksualnych". Możemy jednak tolerować przyjęty od początku sposób wyrażania się, nikt bowiem nie wątpi, że chodzi tutaj o przedmiot, a nie o podmiot.

Powiedziano powyżej, że przedmiotem materialnym (obiectum materiale) katolickiej etyki seksualnej jest, najogólniej biorąc, problematyka płci w czynach ludzkich. Płeć jako właściwość bytu czy też ściślej — natury ludzkiej leży poza zasięgiem ocen moralnych. Oceny te dotyczą natomiast płci jako czynnika wmieszanego w czyny ludzkie. Czyny te kształtują się w ogromnej mierze — choć nie wyłącznie — w oparciu o różnorodne relacje, jakie w związku z czynnikiem płci zachodzą pomiędzy ludźmi. Nie wyłącznie — gdyż czynnik płci może kształtować również czyny nie odniesione do innych osób. Łatwo jednak ustalić, że jest to mniejsza część owych czynów, o jakie tutaj nam chodzi.

Największą i zdecydowanie najbardziej reprezentatywną część czynów ludzkich, którymi zajmuje się etyka seksualna również katolicka, stanowią czyny związane z relacją — w odniesieniu wzajemnym pomiędzy osobami różnej płci — pomiędzy mężczyzną i kobietą. W związku z tym nasuwa się następujące pytanie: czy przedmiotem materialnym etyki seksualnej są tylko czyny związane z samą relacją płciową (stosunek seksualny) — przy uwzględnieniu tego wszystkiego, co do niej prowadzi oraz z niej wynika — czy też przedmiotem tym jest po prostu relacja pomiędzy osobami różnej płci ze szczególnym uwzględnieniem samej relacji płciowej. Zagadnienie jest ważne, gdyż sam wybór i sprecyzowanie przedmiotu materialnego etyki seksualnej posiada już pewne znaczenie dla strony formalnej tej nauki — dla jakiegoś ogólnego stylu czy sposobu formułowania norm a także ich uzasadniania. Postaram się to wykazać w rozdziałach następnych. Stamtąd też wyniknie, dlaczego uważam za słuszne właśnie to drugie wyprecyzowanie przedmiotu materialnego katolickiej etyki seksualnej, według którego zajmujemy się w niej przede wszystkim relacją pomiędzy osobami różnej płci, a samą relacją płciową na tle tamtej, tj. międzyosobowej relacji. Uważam, iż w tym się zawiera pierwszy warunek personalistycznego a nie np. seksuologicznego ujęcia całej katolickiej etyki seksualnej. Leży on w sferze przedmiotu materialnego.

Nie sądzę natomiast, aby za przedmiot materialny katolickiej etyki seksualnej można czy nawet trzeba było uznać samo tylko małżeństwo, a tym bardziej jeszcze — samą rodzinę. Wobec tego nie sądzę też, aby można było właściwie i adekwatnie uprawiać tę dziedzinę wiedzy etycznej pod postacią samej tylko etyki rodzinnej czy nawet etyki małżeńskiej. Dlaczego? Rodzina leży w sferze skutków małżeństwa, a ściślej jeszcze — współżycia seksualnego małżonków — a jednak sama w sobie nie stanowi przedmiotu etyki seksualnej, ale przedmiot etyki społecznej, jest bowiem prawdziwą społecznością. Małżeństwo samo w sobie społecznością jeszcze nie jest — jest tylko bardzo ścisłą wspólnotą miedzyosobową („dwoje w jednym ciele"). Jeśli do tej wspólnoty w szczególnej mierze odnoszą się normy moralności seksualnej, to oczywiście, że dzieje się to ze względu na różnicę płci, jaka zachodzi między osobami w małżeństwie, oraz ze względu na współżycie płciowe, które tylko w nim prawidłowo może być realizowane.

Instytucja małżeństwa ze swoim charakterem międzyosobowej wspólnoty mężczyzny i kobiety jak najbardziej przemawia za personalistycznym ujęciem przedmiotu materialnego katolickiej etyki seksualnej. Przy tym — jeśli tak można się wyrazić — moment osoby z jej naturalną odrębnością seksualną (mężczyzna—kobieta) jest tutaj z natury wcześniejszy niż moment instytucji. Małżeństwo jest możliwe — i małżeństwo powstaje — dlatego, że „mężczyzną i kobietą stworzył ich" (tj. ludzi) Bóg, że nadał im fizyczne i psychiczne właściwości płciowe i z nimi

związał popęd seksualny. Te właściwości oraz popęd tkwią w każdym człowieku również poza małżeństwem — i dlatego domagają się uporządkowania od strony zasad moralności nie tylko w nim ale także i poza nim. Gdyby katolicką etykę seksualną uprawiać tylko jako etykę małżeńską, wówczas te wszystkie relacje międzyludzkie, wynikające z odrębności płci a pozostające poza małżeństwem, pozostałyby z niej jakoś wyłączone albo też mogłyby trochę sztucznie być pod nie podciągane. Uważam, że precyzując jako przedmiot materialny katolickiej etyki seksualnej relację pomiędzy osobami różnej płci, ujmujemy ten przedmiot najszerzej i najwszechstronniej. Najtrafniej też chyba wówczas wprowadzamy je do etyki małżeńskiej — a w dalszej perspektywie nawet i rodzinnej — w małżeństwo bowiem winny wchodzić właśnie osoby już dobrze ustawione pod względem moralności seksualnej. Wiadomo przecież z doświadczenia, jak ważny jest pod tym względem okres przedmałżeński i jak bardzo może być brzemienny w następstwa. Sądzę wreszcie, że precyzując jako przedmiot katolickiej etyki seksualnej relację pomiędzy osobami różnej płci — czyli ujmując tę naukę już w tej warstwie personalistycznie — otwieramy ją najgłębiej i najwłaściwiej dla jej przedmiotu formalnego, tzn. dla światła norm i wartości, w których normy te znajdują odpowiednie dla siebie uzasadnienie.

III. PERSONALIZM A NATURALIZM

Wspomniano już powyżej, iż sposób wyprecyzowania przedmiotu materialnego katolickiej etyki seksualnej wpływa pośrednio na aspekt formalny tej nauki, tzn. na sposób formułowania norm oraz ich uzasadniania. Z myślą o tym pragnę dokonać porównania dwóch ujęć przedmiotu etyki seksualnej — personalistycznego i naturalistycznego. Nie wiążę żadnego z nich z określonym kierunkiem czy podręcznikiem, biorę je raczej in abstracto. Jeżeli chodzi o znane mi prace czy podręczniki w zakresie katolickiej etyki seksualnej (np. traktaty de sexto), to sądzę, że zawierają one implicite elementy ujęcia personalistycznego, ale z powodu braku ich eksplikacji mogą czasem budzić skojrzenia czy podejrzenia naturalistyczne. Bardzo łatwo zaś o interesującej nas tu dziedzinie myśleć raczej w kategoriach naturalizmu niż personalizmu. Łatwo o to zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem materialnym wywodów staje się raczej sama relacja płciowa niż relacja osób należących do różnej płci. Łatwo też dlatego, że do takiego sposobu myślenia usposabia nas cała seksuologia — biologiczna i medyczna, nie mówiąc już o tej formie „filozofii seksuologicznej", jaką stanowi freudyzm.

Zanim spróbujemy sobie bliżej wyjaśnić, w czym się wyrażają wspomniane powyżej skojarzenia naturalistyczne, wypada nam naprzód stwierdzić, że oba te podmioty — natura i osoba — w całej problematyce katolickiej etyki seksualnej stale się spotykają, niejako nakładają

na siebie i wzajemnie warunkują w ujęciu i rozwiązaniach. Nie sposób przeto uprawiać tego działu teologii moralnej, nie tykając ich obu.

Właściwości seksualne człowieka — to, że jest on kobietą lub mężczyzną, oraz związany z nimi popęd seksualny, należą do natury ludzkiej jako przypadłości do substancji. Wiadomo jednak, że natura ludzka bytuje realnie zawsze w konkretnym suppositum, które jest osobą. Wobec tego właściwości seksualne oraz popęd płciowy w człowieku są zawsze i w każdym wypadku własnością osoby. Właściwy dla nich sposób bytowania w człowieku — to sposób bytowania w osobie i na poziomie osoby. Posiada to swe konsekwencje w sposobie działania. Natura sama nie działa, ale działa suppositum (actiones sunt suppositorum) będące osobą. W danym wypadku chodzi o działanie związane z właściwościami seksualnymi oraz z popędem płciowym. Poznanie świata zwierzęcego przekonywa nas, iż popęd ów ma swoją naturalną celowość, mianowicie służy rozrodczości, czyli prokreacji. Wedle tej samej celowości działa popęd seksualny i w człowieku. Jest to celowość natury, której człowiek nie tworzy, lecz zastaje gotową w całej swojej strukturze. Ponieważ jednak człowiek jest osobą, przeto musi popęd seksualny posiadać na poziomie osoby i dysponować nim w sposób osobie właściwy.

Społeczną konsekwencją tego faktu jest właśnie instytucja małżeństwa, której skład jest dwuosobowy, a struktura międzyosobowa. Osoba jednej płci, która do aktualizacji popędu seksualnego w jego naturalnej celowości potrzebuje drugiej osoby należącej do płci odmiennej, łączy się z nią małżeństwem. Małżeństwo wedle nauki objawionej przez Boga polega jednakże nie tylko na zespoleniu seksualnym mężczyzny i kobiety, w którym osoby te dysponują popędem dla realizacji jego celów, a zwłaszcza celu pierwszorzędnego — prokreacji. Jest ono równocześnie prawdziwym związkiem osób wyposażonym wedle Objawienia w cechę nierozerwalności. Związek ten pochodzi z wzajemnego wyboru, a relacja międzyosobowa, która się w tym wyborze wyraża i realizuje, winna być wedle nauki katolickiej prawdziwą miłością. (Należy podkreślić to „winna być"). W tym ujęciu porządek natury, związany z popędem seksualnym oraz z jego celowością nade wszystko prokreacyjną, jest w swej ludzkiej realizacji z jednej strony uwarunkowany miłością. Z drugiej strony zaś realizacja międzyosobowej miłości w małżeństwie jest również uwarunkowana przyjęciem i systematycznym, habitualnym przyjmowaniem przez osoby w niej zaangażowane porządku natury z właściwą dlań celowością. To ostatnie już wchodzi w dziedzinę rozważań normatywnych oraz ich uzasadnień.

Mając teraz przed oczyma w zarysie ów układ wzajemnych powiązań i zależności pomiędzy naturą a osobą w przedmiocie katolickiej etyki seksualnej, spróbujemy z kolei wskazać (powtarzam in abstracto) możliwości naturalizmu w jej interpretacji. Właściwiej się wyrażając —

spróbujemy wskazać na to, co już w ujęciu przedmiotu materialnego tej nauki może budzić skojarzenia naturalistyczne. Pośrednio chodzi tutaj o wskazanie tych elementów wykładu, które domagają się wydatniejszej eksplikacji w duchu personalizmu.

1° Mężczyzna i kobieta mogą być traktowani przede wszystkim jako podmioty-nosiciele (Träger) popędu seksualnego — podczas gdy powinni być traktowani przede wszystkim jako podmioty świadome i wolne obdarzone zdolnością do tworzenia również i w dziedzinie seksualnej prawdziwego dobra duchowego, a w szczególności moralnego.

2° Sam popęd seksualny może być traktowany zbyt deterministycznie. Sugestie deterministyczne powstają zwłaszcza w stosunku do reakcji seksualnych w sferze somatycznej (fizjologia) oraz do związanych z nimi reakcji psycho-emotywnych, które w człowieku raczej „się dzieją". Te wszystkie fakty nie powinny jednak przesłaniać możliwości autodeterministycznych człowieka również w dziedzinie seksualnej. Nawet gdy chodzi o wspomniane reakcje, człowiek posiada pewne możliwości ich kształtowania, a w każdym razie ingerowania.

3° Zdaje się, że w związku z naturalizmem a bardziej jeszcze w związku z determinizmem w dziedzinie seksualnej pozostaje tendencja do ograniczania możliwości cnoty a rozszerzania „konieczności grzechu" w tej dziedzinie. Personalizm ze swoim akcentem na autodeterminizmie niósłby z sobą tendencję przeciwną: tam, gdzie bardziej deterministycznie nastawiony naturalizm widziałby „konieczność grzechu" z uwagi na działanie popędu i jego następstwa psycho-somatyczne — tam personalizm dostrzegłby możliwości cnoty czy to na zasadzie samoopanowania czy też sublimacji. Szczegółowe refleksje na ten temat należą już do rozdziału o wychowaniu.

Ażeby powyższe rozważania porównawcze nie pozostały jednostronne, spróbujemy niejako dla równowagi wskazać jeszcze na „niebezpieczeństwa personalizmu". Są to znowu nie tyle obiektywne niebezpieczeństwa prawdziwego personalizmu, ile owych skojarzeń, jakie niesie z sobą personalistyczne ujęcie przedmiotu etyki seksualnej. Po refleksji dochodzę do wniosku, że „niebezpieczeństwa" te dotyczą nie tyle przedmiotu materialnego, ile raczej samej zasady normowania. Czy mianowicie podkreślając, że mężczyzna i kobieta są podmiotami świadomymi i wolnymi, obdarzonymi w swej wzajemnej miłości prerogatywą samostanowienia — nie przyznajemy im zbyt wyłącznie prawa decydowania o tym, co w ich wzajemnej relacji jest dobre, a co złe? Czy będą oni wówczas jeszcze podporządkowywać się normom — czy też będą te normy sami dla siebie stanowić i tworzyć? Zwłaszcza tu, w tej dziedzinie, w której osoby ludzkie najbardziej pozostawione są sobie wśród wielkiego napięcia bodźców, reakcji i emocji? Czy personalizm w etyce seksualnej nie niesie z sobą niebezpieczeństwa sytuacjonizmu?

IV. PRZEJŚCIE OD PORZĄDKU NATURY DO NORMY PERSONALISTYCZNEJ

Niebezpieczeństwo sytuacjonizmu zachodzi tylko wówczas, gdy przyjmujemy czysto świadomościową i subiektywistyczną koncepcję osoby. W koncepcji takiej osoba stanowi tylko „źródło" przeżyć (raczej nawet nie źródło, ale wręcz tło) — sama więc nie występuje jako substancjalny podmiot czynów świadomych i dobrowolnych (suppositum), ani też jako podstawa normy obiektywnej. Wspomnieliśmy poprzednio, że normy (zdania normatywne) opierają się na ocenach, czyli zdaniach wartościujących, poznanie wartościujące zaś nawiązuje do całego poznania teoretycznego. Z uwagi na to każdy byt — a ściślej jego istota, czyli natura — może stanowić podstawę normy etycznej i normowania. Istota bowiem czy też natura decyduje o tym, jak wolno nam względem tego bytu postąpić, jak wypada nam czy też jak powinniśmy postąpić, gdy właśnie ów byt stanowi przedmiot naszego czynu. Cały ten aspekt normotwórczy odpada wówczas, gdy przyjmujemy czysto świadomościową i subiektywistyczną koncepcję osoby.

W etyce katolickiej, a także w katolickiej etyce seksualnej, nie przyjmujemy takiej koncepcji osoby, gdyż jest ona głęboko jednostronna i niezgodna z rzeczywistością. Osoba ludzka — to nie tylko świadomość płodna w przeżycia różnej treści, ale to przede wszystkim byt wysoko zorganizowany, to indywidualność natury duchowej skomponowana w jedno z ciałem (stąd compositum humanum). Ponieważ byt jest równocześnie dobrem większym lub mniejszym stosownie do doskonałości swej natury, przeto osobie ludzkiej, która jest w widzialnym świecie bytem najdoskonalszym, przysługuje też najwyższa wartość. Wartość osoby stanowi z kolei podstawę normy, według której należy kierować czynami mającymi za przedmiot osobę. Można tę normę nazywać personalistyczną, aby wyróżnić ją wśród ogółu norm, które mają podstawę w naturach różnych innych bytów niższych od człowieka, nieosobowych. Nie nazywam tych innych norm „naturalistycznymi", aby nie wywołać jakiegoś błędnego i „zaniżającego" skojarzenia. Wszystkie bowiem normy — również i personalistyczna — jako oparte na istotach bytów, czyli na naturach, są wykładnikami porządku, jaki panuje w świecie. Porządek ten jest czytelny dla rozumu, czyli dla osoby. Stąd więc tylko osoba jest particeps legis aeternae et conscia legis naturae — to znaczy, że jest świadoma mocy normatywnej, która płynie z istoty wszystkich bytów, czyli z natur. W szczególności zaś jest świadoma tej mocy normatywnej, jaka bije z człowieczeństwa, które w swej indywidualnej postaci występuje zawsze jako osoba.

Jeżeli chodzi o interesującą nas tutaj dziedzinę płci oraz związaną z nią dziedzinę moralności seksualnej, to — jak stwierdziliśmy uprzednio — natura i osoba (czy też raczej moment natury i moment osoby) w szczególny sposób spotykają się w tej dziedzinie i warunkują się wzajemnie. Chodzi o to, że użycie popędu seksualnego jest, normalnie

biorąc, najściślej związane z odniesieniem do osoby (drugiej płci). Można też ująć problem w przeciwnym kierunku stwierdzając, że odniesienie do osoby drugiej płci może co najmniej zahaczać o popęd seksualny. Popęd seksualny posiada swoją naturę oraz celowość, która z tą naturą jest związana. Posiada tę naturę w zwierzętach na poziomie natury i posiada ją w człowieku na poziomie osoby. Natura popędu oraz jego celowość u zwierząt stanowi jeden ze współczynników porządku natury, który realizuje się w drodze instynktu. Natura popędu oraz jego celowość u człowieka jest współczynnikiem porządku natury przez to, że człowiek odczytuje jej znaczenie normatywne i nadaje mu moc normatywną w swoim postępowaniu.

Ponieważ jednak każde normalne i prawidłowe użycie popędu seksualnego przez człowieka łączy się najściślej, tzn. w jeden i ten sam akt, z odniesieniem do osoby przynależnej do drugiej płci — stąd norma powstała z odczytania natury popędu seksualnego i jego celowości musi być dopełniona normą personalistyczną. Konieczność związania tych norm w jedno — owszem, konieczność uporządkowania normy powstałej z odczytania celowości popędu seksualnego w obiektywną zawartość normy personalistycznej, jest nieodzowna właśnie dla zachowania porządku natury. I dlatego też rodzi się przekonanie, że budowanie katolickiej etyki seksualnej bez eksplikacji pierwiastka personalistycznego zarówno w dziedzinie przedmiotu materialnego (jak to już wskazano uprzednio), jak też konsekwentnie w dziedzinie norm oraz ich uzasadnień — jest brakiem choćby ze stanowiska prawa natury oraz jego tradycyjnego rozumienia. W integralnej argumentacji teologicznej (czy też filozoficznej), gdy chodzi o katolicką etykę seksualną, muszą się spotykać zawsze cele natury z wartością osoby. W przeciwnym razie argumentacja owa będzie niezupełna czy nawet jednostronna i częściowo błędna.

Z wywodów dotychczasowych wynika, że istnieje norma, która może być nazywana personalistyczną — i że norma ta posiada gruntowną rację bytu w katolickiej etyce seksualnej. Jaka jednakże jest treść owej normy? Czy jest to treść ogólna, ramowa — tak jak wystąpiła ona na początku tego rozdziału, gdzie stwierdziliśmy, że istota, czyli natura osoby, stanowi podstawę normy w każdym postępowaniu, które właśnie osobę ma za przedmiot? Innymi słowy: czy norma personalistyczna wyraża się w powinności takiego (jakiegoś) postępowania względem osoby, jakiego domaga się od tejże osoby istota oraz wartość?

Otóż w świetle Ewangelii oraz całej Tradycji nauczania moralności objawionej wydaje się, że ową ogólnikową treść normy personalistycznej można wypełnić bardziej konkretną zawartością. Jest to mianowicie zawartość przykazania miłości. Przykazanie miłości w swym ewangelicznym brzmieniu nie utożsamia się z normą personalistyczną, nakazuje ono bowiem miłować Boga i bliźniego, czyli po prostu każdego czło-

wieka. Nakazuje więc miłować istoty, które są osobami, chociaż expressis verbis ani nie mówi o miłości osób, ani też nie formuje zasady, wedle której miłość stanowi właściwy sposób odniesienia do osoby — czyli innymi słowy: osobie należy się miłość dlatego, że jest osobą. Zdaje się jednak, że z konkretnego w swym sformułowaniu przykazania miłości zawartego w Ewangelii można wydobyć tę bardziej abstrakcyjną zasadę, która zasługuje na nazwę normy personalistycznej. Jeżeli bowiem Jezus Chrystus nakazał miłować te istoty, które są osobami — to w takim razie miłość (miłowanie) jest właściwą formą odniesienia do osób — czyli jest tą formą postępowania, o którą należy się starać wówczas, gdy postępowanie to ma za przedmiot osobę, tej bowiem formy domaga się tejże osoby istota, czyli natura.

Ewangelia pomaga w napełnieniu normy personalistycznej konkretną treścią pozytywną. Jeśli chodzi o rozpatrywaną przez nas dziedzinę seksualną, trzeba przyjąć, że każdy człowiek wtedy używa prawidłowo popędu seksualnego, gdy w odnośnym akcie są respektowane cele popędu seksualnego, a równocześnie realizuje się miłość osoby — jak wiadomo bowiem nie sposób prawidłowo i normalnie używać popędu, nie wchodząc w stosunek do osoby (drugiej płci). „Miłość osoby" rozumiemy tutaj nie w sensie psychologicznym, ale etycznym, tj. jako cnotę — rozumiemy ją jako konkretyzację (i równocześnie oczywiście realizację) normy personalistycznej. Realizacja samych tylko celów popędu bez realizowania normy personalistycznej nie dociągałaby do tej zasady normatywnej, jaką stanowi „porządek natury". Nie dociągałaby zaś w szczególności do tych wymagań normatywnych, jakie musi stawiać katolicka etyka seksualna wobec konkretyzacji normy personalistycznej przez przykazanie miłości.

Te dwie normy — jedna wydobyta z natury popędu seksualnego i domagająca się respektowania jego celowości oraz druga wydobyta z godności osoby, ze względu na którą osobie należy się miłość — wzajemnie się zawierają i warunkują w każdej międzyosobowej relacji związanej z czynnikiem płci. Oczywiście, że zachodzi to nade wszystko w samej relacji płciowej między osobami. Norma porządku natury domagająca się respektowania celowości popędu jest bardziej elementarna i podstawowa. Norma domagająca się właściwego odniesienia do osoby w relacji seksualnej jest nadrzędna i spełnia rolę doskonalącą — zwłaszcza w swej konkretyzacji ewangelicznej. Nie może być mowy o spełnieniu normy personalistycznej, zwłaszcza w jej konkretyzacji chrześcijańskiej, ewangelicznej, bez respektowania celowości popędu w relacji do osoby drugiej płci. Jeżeli chodzi o realizację popędu w jego celowości naturalnej, to ta domaga się instytucji małżeństwa — i poza jego ramami nie może być mowy o spełnieniu normy personalistycznej w jej konkretyzacji ewangelicznej, czyli nie może być mowy o miłości w realizowaniu popędu seksualnego. Jak widać, zarysowują się tutaj dość wy-

raźne ramy etyczne, gdy chodzi o tzw. miłość seksualną, a w szczególności o miłość małżeńską. Ramy te zarysowują się w oparciu o „porządek natury" oraz o normę personalistyczną.

Norma personalistyczna w relacjach międzyosobowych opartych o czynnik płci stosunkowo łatwo może zdobyć potrzebną dla siebie — oprócz treści pozytywnej skonkretyzowanej przy pomocy przykazania miłości — treść negatywną. Treść negatywna jest przeciwieństwem treści pozytywnej. W relacjach międzyosobowych opartych o czynnik płci treść pozytywna normy personalistycznej, czyli miłowanie osoby, jest, jak widzieliśmy, uwarunkowana respektowaniem — względnie realizowaniem w ramach instytucji małżeństwa — celowości popędu seksualnego. Tam, gdzie celowość popędu nie jest respektowana (o co może chodzić zarówno w małżeństwie, jak i poza nim) czy też tam, gdzie nie jest ona realizowana (co może być brane pod uwagę tylko w małżeństwie) w relacji międzyosobowej opartej o czynnik płci — tam mamy do czynienia z przeciwieństwem miłowania osoby, które to przeciwieństwo określimy jako jej używanie. Niewłaściwy stosunek do celowości popędu bądź to w małżeństwie, bądź też poza nim ma swoje reperkusje na poziomie normy personalistycznej — sprawia, że osoba, która powinna być przedmiotem miłowania, staje się przedmiotem samego tylko użycia. Traktowanie osoby jako pozbawionego miłości przedmiotu użycia stawia całą relację międzyosobową, opartą o czynnik płci, a zwłaszcza związaną z używaniem popędu seksualnego, poniżej obiektywnych wymogów normy personalistycznej.

Wydobyty tutaj porządek normatywny, gdy chodzi o katolicką etykę seksualną, stanowi tylko zarys, który domaga się dopracowania — i to zarówno w punktach węzłowych (np. problem implikacji normy personalistycznej w ewangelicznym przykazaniu miłości), jak i w wielu szczegółach. Tym niemniej wydaje się, że wydobycie momentu personalistycznego zarówno w dziedzinie przedmiotu materialnego, jak i w porządku normatywnym przybliża etykę seksualną zarówno do Ewangelii, jak chyba i do potrzeb i oczekiwań człowieka. Jest bowiem rzeczą znamienną, iż ludzie stawiają te problemy zawsze jakoś w parze z miłością. Zachodzi zatem potrzeba przemyślenia ich w kontekście przykazania miłości, czyli w związku z miłością jako cnotą. Bez uchwycenia i zlokalizowania pierwiastka personalistycznego w całej strukturze problemu seksualnego w życiu ludzkim zachodzi poważne niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się na płaszczyznę naturalizmu.

Przez „naturalizm" nie rozumiemy tutaj porządku natury, tak jak został on przedstawiony uprzednio, ale rozumiemy jednostronną „czysto" przyrodniczą interpretację faktów seksualnych w człowieku oraz w stosunkach międzyludzkich — interpretację, nie uwzględniającą podstawowego faktu, że człowiek jest osobą, a międzyludzkie relacje oparte o czynnik płci czy też związane z popędem płciowym winny dociągać

do wymagań normy personalistycznej. Z taką czysto przyrodniczą interpretacją faktów seksualnych spotykamy się w seksuologii biologicznej czy też medycznej, której tez — niejednokrotnie słusznych — nie możemy lokalizować w etyce seksualnej bez uwzględnienia całego kontekstu personalistycznego.

Należy również dbać o uwzględnianie tego kontekstu oraz normy personalistycznej w rozumieniu i wykładzie tradycyjnej nauki Kościoła o celach małżeństwa. Kościół, wykładając zasady porządku natury (prawa natury) potwierdzone Objawieniem, uczy, że mutuum adiutorium oraz remedium concupiscentiae stanowią cel drugorzędny małżeństwa w porównaniu z procreatio, które jest jego celem pierwszorzędnym. Kościół zdecydowanie odrzucał wszystkie próby przesunięcia tego porządku. Oczywiście, że nie można przyjąć, by mężczyzna i kobieta (wyjąwszy wypadki nabytej wzgl. wrodzonej bezpłodności) łączyli się w małżeństwo przede wszystkim w celu wzajemnego dopełnienia czy też obustronnego uzupełnienia się (mutuum adiutorium), to bowiem nie jest zgodne z planem Stwórcy zarówno w porządku natury, czyli w świetle rozumu, jak i w świetle Objawienia oraz w porządku Łaski. Natomiast nie można wątpić w to, że realizacja jednego i drugiego porządku — a więc w świetle zarówno rozumu, jak i Objawienia — dokonuje się przy uwzględnieniu normy personalistycznej. Trudno inaczej, skoro mężczyzna i kobieta są osobami, a zwłaszcza skoro — jako chrześcijanie — są świadomi mocy normatywnej przykazania miłości. Przykazanie to swą normatywną mocą musi kształtować realizację wszystkich celów małżeństwa — i to właśnie wedle tej obiektywnej hierarchii, której strzeże Kościół.

Mutuum adiutorium czasem bywa tłumaczone jako „miłość". Jest to bardzo niedokładne tłumaczenie. Idąc za nim bez zastanowienia wymieniamy czasem cele małżeństwa w ten sposób: pierwszy — potomstwo, drugi — miłość oraz zaspokojenie pożądliwości (to ewentualnie — trzeci). Można się zgodzić na to, że potomstwo jest ważniejsze niż miłość w znaczeniu psychologicznym, afektywnym. Ale nie wolno mieszać tej miłości z treścią największego przykazania Ewangelii, a zwłaszcza z jego mocą normatywną, która winna wnikać w całe życie ludzkie i kształtować realizację wszystkich obiektywnych celów małżeństwa. Winna ona również strzec w każdym konkretnym człowieku i w każdym konkretnym małżeństwie niejako od wewnątrz zachowania hierarchii tych celów tak, jak ich zachowania od zewnątrz na gruncie swego Magisterium strzeże Kościół.

V. PROBLEM UZASADNIANIA NORM KATOLICKIEJ ETYKI SEKSUALNEJ

Rozważania poprzednie zawierają w sobie najtrudniejszą i najistotniejszą część zagadnienia katolickiej etyki seksualnej. To, czego w nich dokonano — bodaj w zarysie — można nazwać próbą wyprowadzenia norm. Wyprowadzenie norm nie utożsamia się z ich uzasadnieniem. Jest to praca wcześniejsza i przygotowawcza względem tamtej. Wyprowadzenie norm polega na wskazaniu jakby płaszczyzn normatywnych, które wynikają z gruntownej analizy przedmiotu materialnego. Pomiędzy przedmiotem materialnym a stroną normatywną etyki oraz właściwym sposobem uzasadniania norm istnieje bowiem ścisła łączność. Bez tej łączności skazujemy się na aprioryzm normatywny. W naszym zagadnieniu owymi płaszczyznami normatywnymi są płaszczyzna natury oraz płaszczyzna osoby. Poszczególne normy, czyli reguły postępowania, z jakimi spotykamy się stale w nauczaniu moralności seksualnej ze strony Kościoła, uzasadniamy z tych dwu płaszczyzn, odwołując się do porządku natury (stąd — prawo natury) oraz do normy personalistycznej. Chodzi również o te reguły postępowania w dziedzinie moralności seksualnej, jakie z tamtych można wydedukować. Zajmuje się tym tzw. scientia moralis, która często posiada charakter kazuistyczny.

Scientia moralis (wiedza moralistyczna — moralistyka) to coś innego niż sama etyka filozoficzna bądź teologiczna, w której chodzi o wyprowadzenie oraz o uzasadnienie norm katolickiej moralności seksualnej. W moralistyce, która ma bezpośrednio na celu naukowe nauczanie moralności, chodzi o ustalenie treści norm, czyli reguł postępowania bardziej ogólnych, aby z kolei można było drogą dedukcji wywnioskowywać z nich reguły bardziej szczegółowe, nadając całemu nauczaniu moralności również szczegółowy i naukowo-precyzyjny charakter. Jest to oczywiście praca bardzo potrzebna w każdej dziedzinie moralności, również w dziedzinie seksualnej, nie tylko pod tym kątem, że bardziej szczegółowe normy (przepisy postępowania) ułatwiają określenie wartości moralnej w bardziej szczegółowych wypadkach ludzkich działań (kazuistyka), ale także dlatego, że bardziej szczegółowe przepisy postępowania mogą służyć jako przesłanki intelektualne do bardziej szczegółowego kształtowania czynów i cnót — jeśli oczywiście są gruntownie uzasadnione.

I dlatego postanowiliśmy zajmować się problemem uzasadniania norm, czyli reguł postępowania, występujących w katolickiej moralności seksualnej. Uzasadnienie — jak powiedziano — dokonuje się w oparciu o porządek natury oraz o normę personalistyczną. Spróbujemy je przeprowadzić na jednym jakimś przykładzie. Weźmiemy regułę, która wydaje się szczególnie trudna i od strony uzasadnienia, i w praktyce. Taką regułą w katolickiej etyce seksualnej wydaje się być reguła dopuszczająca pod pewnymi warunkami regulację poczęć na

drodze naturalnej, a natomiast odrzucająca tzw. antykoncepcję. Małżonkowie dają niejednokrotnie wyraz temu, jak trudna to sprawa w praktyce, a każdy znowu spowiednik zdaje sobie sprawę z tego, jak trudno w tej sprawie o przekonywającą argumentację. To właśnie funkcja etyki, gdyż „argumentacja", o którą chodzi, to nic innego jak uzasadnienie normy szczegółowej, czyli przepisu postępowania zawartego w Objawieniu i Magisterium.

Uzasadniamy ją. odwołując się do porządku natury oraz do normy personalistycznej. Tok uzasadnienia jest mniej więcej taki:

Człon I — małżonkowie, którzy w ramach małżeństwa używają popędu seksualnego, dla zachowania porządku natury są zobowiązani stosować się do natury popędu oraz do jego celowości prokreacyjnej. Z pewnością naruszają naturę popędu oraz jego celowość, gdy przy pomocy sztucznych środków usiłują wykluczyć możliwość prokreacji we współżyciu małżeńskim. Kiedy natomiast dostosowują się do sposobu działania popędu w tym, że współżyją ze sobą w okresie bezpłodności kobiety — wówczas wykluczając możliwość prokreacji, co w pewnych okolicznościach może być dopuszczalne lub nawet wskazane, z pewnością nie naruszają natury popędu, ale tylko rozumnie dysponują jego celowością. — W tym pierwszym członie argumentacji uzasadniamy naszą szczegółową normę (przepis postępowania) sprowadzając na płaszczyznę natury i wskazując na tej płaszczyźnie na zasadę naturalnego porządku.

Człon II — w którym łączymy już obie płaszczyzny — natury i osoby, wskazując na osobę jako podmiot świadomy porządku natury i odpowiedzialny za jego utrzymanie. Oto bowiem porządek natury związany z używaniem popędu seksualnego zgodnie z jego naturą i celowością został niejako oddany ludziom do świadomej realizacji. Stąd wynika możliwość regulowania poczęć przez wykorzystywanie samej prawidłowości natury w działaniu popędu seksualnego — osoba ludzka działając w ten sposób (oczywiście w odpowiednich okolicznościach) niejako potwierdza siebie w roli podmiotu świadomego porządku natury. Natomiast stosując metodę sztucznej antykoncepcji, człowiek-osoba niejako kompromituje siebie w tejże roli i doprowadza do degradacji siebie jako osoby.

Człon III wreszcie, w którym argumentujemy już czysto personalistycznie, stwierdzając, że w akcie sztucznej antykoncepcji osoba, która jest przedmiotem tego aktu, staje się dla drugiej będącej jego podmiotem — przedmiotem użycia a nie miłości, a taki sposób odniesienia do drugiej osoby wraca jakby rykosztem do osoby-podmiotu. Ten bowiem, kto nie miłuje osoby w drugim człowieku, przez to samo poniża ją także w sobie samym. Oczywiście, że ten III człon naszej argumentacji zawiera, a co najmniej suponuje, człon I i II, płaszczyzny bo-

wiem natury i osoby są w samym przedmiocie materialnym naszego zagadnienia najściślej z sobą powiązane. Stąd kwestia posługiwania się w mniejszym lub większym stopniu poszczególnymi członami powyższej argumentacji winna zależeć w praktyce od stopnia zrozumienia każdego z nich czy też od stopnia wrażliwości na wartości, jakie się z każdym z nich łączą.

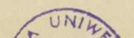
Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że obiektywna słuszność argumentacji, to co innego jeszcze niż jej aktualna trafność czy też skuteczność w wywoływaniu przekonań, a pośrednio w kształtowaniu czynów i cnót. W dziedzinie, o którą nam chodzi, następujące okoliczności przeciwdziałają zrozumieniu naszej argumentacji: 1° nawyk myślenia i wartościowania utylitarystycznego 2° skłonność do wnoszenia o wartości działania tylko ze skutków 3° duży napór pierwiastka subiektywno-emocjonalnego 4° cały zespół trudności rzeczywistych oraz iluzorycznych związanych ze stosowaniem metod naturalnych w dziedzinie regulacji poczęć.

Wszystkie te okoliczności w różny sposób wpływają na trafność oraz praktyczną skuteczność naszej argumentacji. Jeśli chodzi o poszczególne człony przedstawionego powyżej uzasadnienia, to wypada zauważyć co następuje:

1. Odnośnie do członu I — argument z porządku natury wyrażającego się w sposobie działania i celowości popędu jest sam w sobie przejrzysty i przekonywający. Trudność stanowi brak wyraźnego powiązania z osobą: popęd wychodzi jako coś, co tylko „dzieje się" w człowieku.

2. Tę właśnie trudność usuwamy w członie II argumentacji, gdzie zaakcentowana jest odpowiedzialność osoby wynikająca ze świadomości porządku natury. Zdaje się, że trzeba jeszcze dodatkowo uchylić w tym punkcie pewne niebezpieczeństwo autonomizmu wyrażające się w przekonaniu, że człowiek winien naturze dyktować swoje prawa. Trzeba by więc dodatkowo wykazać, że owo „dyktowanie naturze własnych praw" nie jest w gruncie rzeczy niczym innym jak jej przekształcaniem w granicach przez nią samą dopuszczalnych, czyli innymi słowy: wykorzystywaniem jej własnej potencjalności — nigdy natomiast nie polega na zadawaniu jakiegoś gwałtu naturze oraz jej celowości. To ostatnie bowiem z reguły obraca się przeciw człowiekowi.

3. Jeżeli chodzi o człon III naszej argumentacji, w którym przeciwstawiono miłości osoby traktowanie jej jako przedmiotu użycia — to ta część rozumowania w dużej mierze zależy od uwydatnienia całej strony personalistycznej zagadnienia zarówno w zakresie przedmiotu materialnego (relacja oparta o czynnik płci czy wręcz relacja seksualna jest z reguły relacją międzyosobową), jak też — konsekwentnie — w zakresie normy. Może w tym członie III naszej argumentacji szczególnie jest ważne to, co nazwaliśmy poprzednio wyprowadzeniem normy, czyli znalezienie płaszczyzny personalistycznej zagadnienia.



Zdaje się bowiem, że jest ona stosunkowo słabo zobiektywizowana — i to ze szkodą dla zagadnienia. Na tle dostatecznej obiektywizacji przeciwieństwo pomiędzy miłością osoby a traktowaniem jej jako przedmiotu użycia jawi się prawie intuicyjnie — intuicyjnie też kształtuje się akt wartościowania moralnego.

Jeśli chodzi o trafność i praktyczną skuteczność tego III członu argumentacji, to bardzo wiele zależy tutaj od subiektywnej kultury osoby, czyli od tego, w jaki sposób i w jakiej mierze świadomość jest wrażliwa na wartość osoby — i to właśnie w relacjach związanych z czynnikiem płci. Bez tego w praktyce trudno jest przekonać, że mężczyzna i kobieta, którzy w ramach instytucji małżeństwa współżyją płciowo, wykluczając sztucznie możliwości prokreacji, traktują siebie wzajemnie tylko na sposób przedmiotu użycia seksualnego, a nie jako współtwórców aktu, który posiada pełną obiektywną wartość aktu miłości. Trudność ta zachodzi zwłaszcza wówczas, gdy osoby te łączy ze sobą silne uczucie miłości, a skądinąd mocna namiętność zmysłowa — zwłaszcza ta druga bowiem przesłania jasne widzenie różnicy, jaka zachodzi pomiędzy stosunkiem małżeńskim prawidłowym a stosunkiem, któremu przy pomocy sztucznych środków odebrano jego „naturalność". Owa „naturalność" nie jest w danym wypadku tylko wykładnikiem zgodności z naturą, ale również z osobą. Właśnie niezgodność z naturą staje się podstawą i źródłem traktowania osoby jako przedmiotu użycia. Osoba w relacji płciowej — w akcie współżycia małżeńskiego — o tyle nie jest przedmiotem użycia, o ile akt ów jest zgodny z naturą, a przez to zasadniczo podporządkowany jej celowości. (Nb. zasadnicze podporządkowanie celowości natury to nie zawsze to samo, co aktualne zamierzenie skutku prokreacyjnego).

Argumentacja w członie III jest najbardziej personalistyczna. Zakłada ona związek osoby z naturą, podobnie zresztą jak w członie I i II. Eksplikuje natomiast moment właściwy osoby, podczas gdy człon I a nawet jeszcze II bardziej eksplikuje moment samej natury i jej porządku. W każdym razie cała ta argumentacja, która wychodzi z płaszczyzny porządku natury i normy personalistycznej, jest właściwą argumentacją, czyli uzasadnieniem analizowanej przez nas normy szczegółowej (przepisu postępowania), z jaką spotykamy się w katolickiej moralności seksualnej. Argumentacja seksuologiczna, jakkolwiek może być bardzo skuteczna w praktyce, spełnia tylko rolę pomocniczą. Argumentacja ta ściśle mówiąc bierze pod uwagę tylko dobro i zło organizmu związane z funkcjami seksualnymi. Tymczasem dobro i zło moralne jest związane w tym wypadku z samą międzyosobową relacją opartą o czynnik płci — dobro lub zło samego organizmu jest w stosunku do tamtego wartością per accidens.

Przeprowadzając powyższą argumentację, w której chodziło o uzasadnienie normy szczegółowej, czyli przepisu postępowania zawartego

w katolickiej etyce seksualnej (małżeńskiej), zwracaliśmy stale uwagę nie tylko na obiektywną prawdziwość wywodu, ale także na jego praktyczną trafność i skuteczność. Normy moralne są prawdziwe niezależnie od swojej skuteczności w praktyce, a jednak moralista — szukając przede wszystkim argumentów za ich objektywną prawdziwością, czyli słusznością — nie może całkiem pomijać aspektu ich skuteczności w praktyce. Za takim ujmowaniem sprawy przemawia wiele racji szczegółowych, a najogólniej biorąc — przemawia za nim doświadczenie moralności, w obrębie której stale jesteśmy świadkami także i niepowodzenia norm, choćby nawet najrzetelniej uzasadnionych.

Z rozważań dotychczasowych wynika dość jasno, że ani tzw. norma personalistyczna ani też norma porządku natury nie stanowi sama w sobie żadnego z konkretnych przepisów postępowania, z jakimi spotykamy się w nauczaniu katolickiej moralności seksualnej. Są to zatem normy wyższego stopnia, jakby normy uzasadniające, którym podporządkowuje się cały szereg norm uzasadnianych — i te są z punktu widzenia struktury etyki normami stopnia niższego. Wzięliśmy dla przykładu jedną z nich, aby na niej przeprowadzić próbę uzasadnienia.

Należy teraz jeszcze zauważyć, iż w dziele dogłębnego uzasadniania norm katolickiej etyki seksualnej zarówno płaszczyzna porządku natury, jak nawet płaszczyzna normy personalistycznej nie stanowi jeszcze ostatecznej i całkowitej podstawy. Wszystkiego z pomocą tych norm zasadniczych nie uzasadnimy, a przede wszystkim nie wydobędziemy w ich tylko zakresie pełnego widzenia wartości, jakie w tej bogatej i trudnej dziedzinie ludzkiego życia i działania wchodzą w grę. Ponad porządkiem natury jest jeszcze porządek Łaski najściślej związany ze światem osób. Problematyka płci, która, jak widzieliśmy, jest również głęboko związana ze światem ludzkich osób, wchodzi w obręb porządku Łaski. Najwymowniejszym tego dowodem jest sakrament małżeństwa. Sakramentalność małżeństwa stwarza szczególną okazję po temu, aby przemyśleć również etyczną problematykę osoby i płci w sposób supernaturalistyczny. Będzie to ważne nie tylko dla katolickiej etyki małżeńskiej, ale pośrednio również dla katolickiej etyki seksualnej w ogólności.

Wydaje się, że płaszczyzną właściwą będzie tutaj nie sama norma personalistyczna, ale norma, którą, nawiązując do pojęć zawartych w Objawieniu, można by nazwać — normą usprawiedliwienia. Zagadnienie to wymagałoby oczywiście gruntownej analizy. Bez wprowadzenia jednak momentu usprawiedliwienia wobec Boga, które najściślej wiąże się z łaską nadprzyrodzoną, nie sposób tłumaczyć i uzasadniać do końca norm katolickiej etyki nie tylko małżeńskiej, ale w ogólności seksualnej. Wystarczy przypomnieć sobie ze św. Pawła analogię pomiędzy małżeństwem a zjednoczeniem, jakie zachodzi między Chrystusem

a Kościołem, by uznać słuszność tej sugestii. Pracy jednak w tym kierunku w artykule niniejszym nie podejmiemy, poprzestając na zasygnalizowaniu problemu.

VI. NIEKTÓRE REFLEKSJE I POSTULATY NATURY PRAKTYCZNO-WYCHOWAWCZEJ

Sugerując potrzebę opracowania katolickiej etyki seksualnej w ujęciu normatywnym, nie zamierzamy przez to rezygnować z całego dorobku etyki teleologicznej, która zwłaszcza na terenie teologii moralnej ma ustaloną rację bytu. Objawiona nauka o celu człowieka wskazuje na cel ostateczny, do którego środkiem jest cel doczesny wyrażający się w doskonałości osoby ludzkiej. Doskonałość ta — doskonałość właściwa człowiekowi jako osobie — to doskonałość moralna, która polega na posiadaniu i praktykowaniu cnót pomiędzy sobą dobrze zharmonizowanych i tworzących jakby zwarty organizm w życiu wewnętrznym człowieka. Ponieważ cnoty każdy musi nabywać, przeto sposób ich praktykowania stanowi przedmiot (przynajmniej częściowy) pedagogiki. W tradycjach nauki katolickiej etyka i pedagogika blisko spotykają się ze sobą.

Jeśli chodzi o katolicką pedagogikę seksualną, to stoi ona na stanowisku, że do wychowania ludzi w zakresie seksualnym nie wystarcza samo tylko wykształcenie seksuologiczne. Wychowanie bowiem nie jest funkcją samej wiedzy, ale jest funkcją woli kształtującej postępowanie poprzez urobienie wewnętrzne niższych władz duszy ludzkiej, które jak wiadomo wielką rolę odgrywają w międzyosobowych relacjach opartych o czynnik płci. Gdy chodzi o ogólną koncepcję katolickiego wychowania seksualnego, to można by przyjąć — po uprzednich wywodach — iż jest to po prostu integralne wychowanie personalistyczne w duchu chrześcijańskim z prawidłowym uwzględnieniem tych wszystkich wartości, jakie wnosi pierwiastek płci w życie ludzkości, a w szczególności w międzyludzkie relacje oraz w społeczeństwo.

Zdaje się, że na drodze tak pojętego wychowania wypada przezwyciężyć (w treści i w praktyce) panseksualizm freudowski, a z kolei wykorzystać to wszystko, co wnosi zdrowa wiedza o sprawach płci — również wiedza biologiczna i medyczna. Najistotniejszym jednak, bo najwłaściwiej chrześcijańskim, a zarazem — nie taimy tego — najtrudniejszym zadaniem w dziedzinie wychowania seksualnego jest prawidłowe włączenie tego wszystkiego, co wnosi wiedza, w integralny porządek miłości. Włączać przy tym trzeba od początku oraz sukcesywnie — czyli stale.

Nie wchodząc w całe bogactwo szczegółów, spróbuję sformułować pewne tylko tezy, jakie wypada przeprowadzić w świadomości oraz zrealizować w praktyce, jeśli wychowanie seksualne ma posiadać rysy personalistyczne. W świadomości trzeba ugruntować przekonanie, że

1° wartość osoby jest wyższa i ważniejsza od wartości seksualnych związanych z osobą, 2° miłość osoby nawet jakoś oparta o czynnik płci nie jest równoznaczna z przeżyciem seksualnym. Doświadczenie wskazuje na to, że zbyt mało są znane w teorii oraz w praktyce różne elementy, które należą zasadniczo do miłości osoby, choć może występują tylko w relacji opartej o moment płci. Są one osobowe i mogą posiadać wartość na wskroś osobową, jeśli się tę wartość umiejętnie wydobędzie i podtrzyma. W przeciwnym razie ulegają zseksualizowaniu. Trzeba by w wychowaniu zwłaszcza do małżeństwa, a później w małżeństwie, znaleźć jakby więcej miejsca dla osoby, dla osób. Bez tego bowiem małżeństwo poza współżyciem seksualnym staje się puste, jakby mężczyzna i kobieta nie przedstawiali dla siebie innych wartości prócz wartości „sexus".

Jeśli chodzi znów o realizację w praktyce, to tutaj potrzebne jest ćwiczenie w dwóch kierunkach, mianowicie w kierunku 1° opanowania a 2° sublimacji. Sztuka wychowania — a zwłaszcza samowychowania seksualnego polega na umiejętności łączenia obu tych elementów, które w relacjach międzyosobowych opartych o czynnik płci odgrywają równie wielką rolę. O ile bowiem opanowanie jest nieodzowne dla wstrzemięźliwości, to znów sublimacja oznacza ów szczegółowy trud połączony z odnajdywaniem wyższej wartości tam, gdzie przeciętny a raczej „zaniżony" sposób myślenia, wartościowania i działania natrafia tylko na wartości „sexus" i na możliwości użycia. Aby nie popadać w fikcję idealistyczną czy też w jakiś angelizm, trzeba dodać, że sublimacja zakłada opanowanie.

Wydaje się, że tylko na tej drodze można doprowadzić do świadomego, a przy tym jakoś uszczęśliwiającego dla osób ludzkich spełnienia w życiu tych treści, jakie zawiera w sobie katolicka etyka seksualna, będąca nieodzownym wprowadzeniem do etyki małżeńskiej a w dalszej perspektywie również rodzinnej. Wszyscy zdajemy sobie sprawę, jak ważną jest rzeczą, aby na tym odcinku opanować współczesny konflikt między wychowaniem a moralnością i w dalszym ciągu wskazywać nowym pokoleniom słuszność, wzniosłość i skuteczność odwiecznych prawd i rozwiązań.

PROBLÈME DE L'ÉTHIQUE SEXUELLE CATHOLIQUE

(Réflexions et postulats)

1. Les problèmes particuliers en théologie morale, dont fait partie celui de l'éthique sexuelle catholique, sont éclairés déjà par la conception même de la première. La théologie morale considérée en général est la science qui énonce, à la lumière de la Révélation, des affirmations fondées touchant la valeur morale, autrement dit la bonté ou la malice, des actions humaines. Ainsi conçue, elle apparaît plus proche de l'éthique philosophique moderne que de l'éthique téléo-

logique traditionnelle et possède par là un contact plus étroit avec l'expérience morale; à ce titre aussi elle est cultivée comme spéculation normative plutôt que théologique.

2. L'appellation „éthique sexuelle catholique" (il serait plus exact de parler d'„éthique de la vie sexuelle" ou de „problèmes sexuels") désigne l'objet matériel de la discipline. Au sens le plus général l'objet matériel de l'éthique sexuelle catholique est la problématique du sexe dans les actions humaines. L'éthique sexuelle s'occupe avant tout des actes liés au commerce entre personnes de sexe différent. On ne peut tenir pour objet matériel de l'éthique sexuelle ni la famille ni le mariage, la première en effet est l'objet de l'éthique sociale, quant au second, il ne couvre pas tout le champ d'action de l'instinct sexuel. Prenant comme objet matériel la relation entre personnes de sexe différent, on donne à cet objet l'extension la plus vaste.

3. Une vue adéquate de l'objet matériel est importante aussi pour définir avec précision l'objet formel, partant pour la formulation des normes morales et la démonstration de leur bien-fondé. Il est utile, à ce propos, de comparer deux types d'éthique sexuelle, l'éthique personnaliste et l'éthique naturaliste. La nature et la personne, deux couches de l'homme, se lient et se conditionnent mutuellement en éthique catholique. Les propriétés sexuelles sont des attributs de la nature humaine, dès lors le mode d'existence qui leur convient est l'existence en la personne et au niveau de la personne. L'instinct sexuel possède une finalité, la procréation; cette finalité, l'homme ne la crée point, il la trouve en lui. La conséquence sociale en est le fait de l'institution du mariage et de la famille. Les manuels de théologie morale admettaient jusqu'ici, en matière d'éthique sexuelle, une interprétation naturaliste, faute de mise en relief suffisante des éléments personnalistes qui y sont pourtant implicitement contenus. Il en est ainsi parce que 1. l'homme et la femme sont traités comme des porteurs de l'instinct sexuel et non comme des sujets conscients et libres, capables de créer le bien spirituel, 2. l'instinct sexuel est traité d'une manière trop déterministe, en particulier quand il s'agit du plan somatique. On ne voit pas les possibilités d'autodétermination existant aussi dans ce domaine, 3. le naturalisme (par suite du déterminisme) engendre la tendance à restreindre la possibilité de la vertu, tandis que le personnalisme, mettant l'accent sur l'autodéterminisme, pose la question de la possibilité de la vertu par domination de soi ou sublimation.

Le personnalisme présente lui aussi des dangers, découlant cependant de sa mauvaise interprétation: dangers d'autonomisme et de morale de situation.

4. L'éthique catholique voit l'homme comme un tout formé des éléments spirituel et corporel. Dans le monde visible l'homme est la valeur suprême, fondement de la norme appelée ici norme personnaliste. Toutes les normes, y compris la norme personnaliste, exposent l'ordre régnant dans le monde, ordre intelligible pour l'esprit humain. L'instinct sexuel possède sa finalité et sa nature, ce qui a une signification normative. D'autre part, puisqu'il est l'instinct d'une personne et que sa mise en acte met en jeu une autre personne, il doit être complété par une norme personnaliste. A la lumière de l'Evangile et de la Tradition il semble que le contenu de cette norme soit le commandement de la charité. Ce contenu positif peut facilement faire place à un contenu négatif, son contraire, à savoir l'usage de la personne, car la personne est alors traitée comme un objet permettant de satisfaire l'instinct.

5. Montrer le bien-fondé des normes introduites plus haut est une question distincte. Elle consiste à montrer les plans normatifs résultant de l'analyse de l'objet matériel. Le bien-fondé des normes est établi par référence à l'ordre de la nature et à la norme personnaliste. Une illustration en est fournie par la justifi-

cation de la règle qui autorise le contrôle naturel des conceptions tout en rejetant les moyens anti-conceptionnels. 1. Les époux ont le devoir de se conduire selon la nature de l'instinct et sa finalité. L'emploi de moyens artificiels excluant la procréation est une violation de l'instinct tandis que la mise à profit des périodes d'infécondité chez la femme peut en être une utilisation rationnelle. 2. Se servir de la régularité de la nature c'est, dans les conditions convenables, s'affirmer comme sujet conscient; l'emploi de moyens artificiels, par contre, constitue une dégradation de sa propre personne. 3. L'emploi de moyens anti-conceptionnels artificiels exprime non l'amour mais l'usage de l'autre personne.

6. L'éthique et la pédagogie sont liées dans la tradition de l'enseignement catholique. L'éducation sexuelle ne consiste pas seulement en la formation sexuologique mais encore en l'exercice de la maîtrise et de la sublimation des instincts.